

<https://helda.helsinki.fi>

Hegeliläisestä tietoisuusfilosofiasta uskonnon ja kulttuurievoluution selitykseen : René Girardin kolme halua

Arppe, Tiina

2019

Arppe , T 2019 , ' Hegeliläisestä tietoisuusfilosofiasta uskonnon ja kulttuurievoluution selitykseen : René Girardin kolme halua ' , Kulttuurintutkimus , Vuosikerta. 36 , Nro 1 , Sivut 4-16 . < <https://journal.fi/kulttuurintutkimus/article/view/88752> >

<http://hdl.handle.net/10138/311453>

cc_by
publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Hegeliläisestä tietoisuusfilosofiasta uskonnon ja kulttuurievoluution selitykseen

René Girardin kolme halua



Tiina Arppe

Artikkeli analysoi kolmea eri muotoa, jotka halun käsite saa Girardin tuotannossa. Ensimmäinen näistä pohjautuu Hegel-vaikutteiseen psykologiseen malliin, jossa tietoisuuden käsite on etusijalla. Toisessa korostuvat affektiivinen väkivalta ja sen kanavointi uskonnon kautta. Kolmas malli yhdistää halun ihmisen biologiseen lajikehitykseen ja kulttuurievoluutioon. Artikkelin avaa halun käsitteen teoreettisia taustavaikutteita ja pohtii sen käyttökelpoisuutta modernin kulttuurin ja yhteiskunnan analyysissa.

Alun alkaen kirjallisuudentutkijana mainetta niittänyt ranskalainen René Girard on 1970-luvun jälkeen tullut tunnetuksi ennen kaikkea antropologian ja kulttuurievoluution teoreetikkona. Girardin teorian perustana on oletus inhimillisen halun mimeettisestä luonteesta, jonka hän esitti jo vuonna 1961

ilmestyneessä kirjallisuusteoreettisessa tutkielmassaan *Mensonge Romantique et vérité romanesque* (suom. Romanttinen valhe ja romaanitaiteen totuus). Vuonna 1972 julkaistussa teoksessaan *La violence et le sacré* (suom. Väkivalta ja pyhä) Girard siirtyi modernista ajasta taaksepäin kohti esihistoriallisia uhriuskonto-

ja ja laajensi samalla haluteoriaansa selittämään myös uskontoinstituution syntyä. Lopulliseen muotoonsa mimeettisen halun teoria muovautui vuonna 1978 ilmestyneessä haastattelukirjassa *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Maailman perustamisesta saakka kätkeytyinä olle[is]ta asioi[s]ta), jossa

halun kanavointi toimii jo koko inhimillisen kulttuurihistorian ja ihmisen biologisen lajikehityksen pohjana. Vaikka Girard on tämän jälkeen julkaissut useita teoksia, niiden substantiaaalinen anti eritoten halun käsitteen osalta on jäänyt vähäiseksi näiden kolmen perusteoksen rinnalla.

Kussakin teoksessa kehitelty halun malli tukeutuu erityyppisiin taustateorioihin, mutta myös argumentoi eri teorioita vastaan. Siinä missä modernin romaaniaiteen analyysin piiloreferenssinä ovat ranskalaisen Hegel-tulkinnan klasikit, nojautuu *Violence*-teoksen haluteoria pitkälti kriittiseen Freud-luentaan sekä varjonyrkkelyyn strukturalistisen antropologian (Claude Lévi-Strauss) kanssa. Ihmisen lajikehitystä hahmotteleva haastattelukirja *Des choses* jatkaa edellisessä teoksessa esitettyä kritiikkiä (tähtäimessä tällä kertaa paitsi antropologia ja psykoanalyysi, myös Platon, Hegel ja koko jälkistrukturalistinen filosofia) ja täydentää niitä teorialla mimeettisyyden ja ihmisen lajikehityksen välisestä yhteydestä. Pyrin tässä artikkelissa analysoimaan lyhyesti näitä malleja, pohtimaan niiden asemaa Girardin teoriassa sekä lopuksi arvioimaan niiden vaikutusta kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimukselle yleisemmin.

Halun triangeli ja hegeliläinen tietoisuusfilosofia

Girardilaisen uskonto- ja kulttuuriteorian ajatuksellinen perusta on vuonna 1961 julkaistussa modernin romaaniaiteen analyysissa *Mensonge Romantique et vérité romanesque*, jossa Girard esittää ensimmäisen versionsa mimeettisen halun teoriastaan. Tässä vaiheessa hänen tähtäimessään ei vielä ollut yleinen teoria kulttuurista, vaan nimenomaan ihmisten välisen suhteiden tutkiminen kirjallisissa teksteissä.¹ Moderni kirjallisuus on teoksessa ennen kaikkea mimeettisen halun peili: parhaat romaanikirjailijat ovat Girardin mukaan myös parhaita kritikoita, koska he osaavat havainnoida ja paljastaa fenomenologisella tarkkuudella ne halun intersubjektiiviset rakenteet, joiden vankilassa moderni subjekti pyristelee. Juuri halun mimeettisyys tekee ihmisestä alusta alkaen sosiaalisen olennon, mutta tavalla, joka on huomattavasti mutkikkaampi kuin mikään puhtaasti vaistonvarainen tai biologinen sosiaalisuuden muoto. Syy on siinä, että halu määrittyy aina toisten halun funktiona: ihminen haluaa vain sitä, mitä toiset ihmiset haluavat.

Tätä halun heteronomisuutta Girard kuvaa mallilla, jota hän nimittää halun kolmiorakenteeksi (*'désir triangulaire'*). Subjektin objektiin kohdistuvaa ha-

lua välittää aina kolmas osapuoli, esikuva, jonka halua subjekti tiedostamattaan imitoi. Haluamalla objektia esikuva samalla osoittaa tuon objektin haluamisen arvoiseksi – juuri siksi objektiksi, joka voisi täyttää subjektin sisäisen tyhjyyden. Erotuksena fyysisestä tarpeesta halu on näin muodoin ääretön – sitä ei koskaan voida tyydyttää. Modernia yhteiskuntaa hallitsee Girardin mukaan tilanne, jota hän kutsuu ”sisäiseksi välitykseksi” (*'médiation interne'*): esikuva on henkisesti ja sosiaalisesti kyllin lähellä subjektiä muuttuakseen kilpailijaksi, kateuden ja vihan kohteeksi, jota subjekti alkaa pitää esteenä itsensä ja himoitun objektin välillä. Parhaiten tämä tulee näkyviin Proustin ja Dostojevskin romaaneissa. Esimerkiksi Dostojevskin *Kellariloukon* paranooidisen kostonhimoisen asukki tai Proustin *Kadonneen ajan* sankari, jonka halu on piinallisella tavalla vangittu seuraajien näennäisen kevytmielisiin pätemisleikkeihin, ruumiillistavat halun heteronomisuutta. Kateus, ikuinen naurunalaisiksi joutumisen pelko, säälimätön kilpailu huomiosta ja epätoivoinen halu sulautua jäljitellyn esikuvan olemukseen yhdistävät niin proustilaista snobia kuin Stendhalin keikaria tai dostojevskilaista itsetutkiskelijaa. Viime kädessä subjektin halu jää kokonaan vangiksi tähän kuvioon: esikuvasta tulee halun varsinainen kohde, kun taas sen alkuperäinen objekti

muuttuu pelkäksi välikappaleeksi, keinoksi lähentyä esikuvaa. Mitä lähemmäs malliaan subjekti pääsee, sitä enemmän halun alkuperäinen kohde menettää merkitystään, vaikka asia näyttää olevan juuri päinvastoin: objektia ympäröi haluttavuuden ja korvaamattomuuden metafyyminen sädekehä, joka kuitenkin on pelkkä esikuvan subjektiin saaman vallan imaginaarinen heijastus. Subjekti ei tunnista toisessa (esikuvassa) oman halunsa projektiota, vaan korottaa tämän kaikkivoivaksi jumalaksi, jonka kanssa ryhtyy kilpasille. Tätä psykologista kaksoissidosta ei voida murtaa sisältä käsin, vaan jokainen yritys päihittää esikuva ja saavuttaa vihdoinkin tällä hallussaan oleva olemisen täyteys vain lujittaa sidosta. (Girard 2007 [1961] 35–75.)

Halun kolmiorakenne muuttaa näin ihmisten väliset suhteet kilpailevien halujen taistelukentäksi, jolla kilpailijoiden keskinäiset erot vähitellen katoavat kokonaan. Kaikki hobbesilaisen yleistetyn väkivallan ainesosat ovat läsnä; ”jokainen ihminen on jokaisen vihollinen” (Hobbes 1999 [1651], 123), nyt vain henkiselle (psykologiselle) tasolle siirrettyinä. Kirjallisuusteoreettisessa tutkielmassa *Mensonge Romantique* Girardin keskeinen filosofinen viittauspiste ei kuitenkaan ole hobbesilainen luonnontila juridisine sääntelykehikkoineen², vaan halun kolmiomallin

esikuvat löytyvät hegeliläisestä fenomenologiasta ja sen ranskalaistulkinnosta, joissa etualalle asettuu itsetietoisuuden historiallinen kehkeytyminen. Itse asiassa Girardin koko teos voidaan nähdä yrityksenä sovittaa yhteen kaksi ranskalaisen Hegel-tulkinnan keskeistä juonetta: Jean Wahlin tulkinta onnettomasta tietoisuudesta (Wahl 1929) sekä Alexandre Kojèven idea herran ja rengin dialektiikasta (Kojève 1947). Siinä missä nämä teemat ovat Hegelin fenomenologiassa ainoastaan kaksi vaihetta tai momenttia, joiden kautta henki kulkee kehittyessään kohti täydellistä tietoisuutta itsestään, Wahl ja Kojève kääntävät ne etuoikeutetuiksi tarkastelupisteiksi, joiden kautta he näkevät koko hengen itseliikunnan prosessin.

Jean Wahlin tulkinnassa korostuvat yksilötietoisuuden sisäiset ristiriidat ja kärsimykset, joista tulee hengen historiallisen edistymisen moottori. ”Onneton tietoisuus” viittaa hengen kehitysmomenttiin, jossa yksilöllinen itse on sisäisesti jakautunut ja tuskallisen tietoinen omasta äärellisyydestään; tätä vastaan se projisioi transsendentin jumalan hahmon omaksuneen universaalin totuuden (ajattelun tai hengen ääretömyyden). Girardin mallin kannalta olennaista Wahlin Hegel-tulkinnassa on se, että tämä draama sijoittuu kokonaan tietoisuuden sisään. Hegelin fenomeno-

logian aktiivinen, ulospäin suuntautunut ja institutionaalinen puoli (todellisuutta muuttava toiminta ja valtio, jossa universaalin ja partikulaarisen synteesi vihdoin toteutuu) jää syrjään, ja sen tilalle astuvat tietoisuuden sisäiset prosessit, dialektisen liikkeen ”eksistentiaalinen” ulottuvuus, jossa itseään vastaan jakautuneen subjektin ahdistusentäyteinen vellonta olemisen ja ei-minkään välillä on historian ja hengen edistyksen varsinainen moottori. (Ks. myös Baugh 2003, 4–5.)

Konfliktin tietoisuudensisäinen luonne, transsendentssin projisoiminen toiseen ja sovituksen puuttuminen ovat keskeisessä asemassa myös Girardin mimeettisen halun mallissa, joskin radikalisoitua muodossa. Jumalan paikalle asettuneen toisen transsendentssi on pelkkä kangastus, yksilötietoisuuden projektio, mutta lisäksi kuvioon astuvat Girardin mallissa kilpailu ja kaikkinaisen sovituksen tai synteessin puuttuminen. Ratkaisua voitaisiin myös luonnehtia dualistiseksi tai epä-dialektiseksi: ihmisten välisiin suhteisiin kätkeytyvä väkivalta vaihtaa Girardin mallissa vain paikkaa, muttei koskaan täysin katoa. Tämä ratkaisu antaa hänelle mahdollisuuden irrottaa erillisiä momenteja hegeliläisestä hengen itseliikunnasta ja yhdistää ne yleiseksi tulkinnaksi modernin yhteiskunnan luonteesta: herran ja rengin verinen taistelu

korvautuu onnettomien tietoisuuksien ei-fyysisellä taistelulla vailla teleologista pelastuksen perspektiiviä. ”Sisäisen välityksen sankari on onneton tietoisuus, joka elää uudelleen alkuperäisen taistelun ilman minkäänlaista fyysistä uhkaa ja joka panee vapautensa peliin vähäpätöisimmässäkin halussaan” (Girard 2007, 125).

Halun kolmiorakenne on puolestaan peräisin Alexandre Kojèlvelta, joka käytti tätä ideaa antropologisessa tulkinnassaan Hegelin herran ja rengin dialektiikasta. Kojèven tulkinnan kolme keskeistä rakennetekijää ovat negatiivisuus, refleksiivisyys (itsetietoisuus) ja sosiaalisuus. Kojèven luennassa ratkaiseva tekijä inhimillisen itsetietoisuuden synnyssä on se, että halu kohdistuu objektiin, joka ylittää annetun todellisuuden. Ainoa tällainen objekti on kuitenkin halu itse. Siinä missä eläimellinen tarve suuntautuu kohti materiaalista objektia, joka voi tyydyttää sen, inhimillisen halun viimekätinen kohde on aina toinen inhimillinen halu. Tällaista halua Kojève luonnehtii ”antropogeneettiseksi”: se synnyttää ihmisen spesifin inhimillisyyden, koska se toimii perustana tietoisuuden muodolle, joka eroaa radikaalisti eläimen reflektiomattomasta itsetunteesta. Jopa suuntautuessaan johonkin materiaaliseen kohteeseen ihmisen halu on aina toisen halun välittämää – toisin sanoen, se edel-

lyttää lähtökohtaisesti sekä halujen mo-
neutta (yhteisöä) että vastavuoroisuutta,
objektin arvon sosiaalista tunnustamis-
ta. (Kojève 1947, 11–34.)

Halun kohdistuminen toiseen ha-
luun, toisen halun haluaminen tarkoittaa
Kojèven teoriassa viime kädessä, että ha-
luan oman arvoni ihmisenä tulevan toi-
sen haluamaksi arvoksi. Inhimillisen ha-
lun erityislaatu johtaa lopulta herran ja
rengin dialektiikkana tunnettuun arvo-
valtakamppailuun, veriseen taisteluun
tunnustetuksi tulemisesta. Spesifisti in-
himillisen tietoisuuden muodon – itse-
tietoisuuden – synty on tätä kautta pe-
rustavasti kytköksissä oman elämän alti-
tiiksi asettamiseen eli kuoleman uhmaa-
miseen. Kojèven tulkinnassa koko inhi-
millisen historian prosessi saa siis alkun-
sa ja käyttövoimansa inhimillisen halun
perustavasta negatiivisuudesta, siitä että
ihmisen halu on annetun todellisuuden
negaatiota. Tämä halu on edellytys sille,
että syntyy refleksiivinen tietoisuuden
muoto, ”minä”, joka erottaa itsensä toi-
sista; se on edellytys rengin tietoisuudel-
le itsestään muista erillisenä yksilönä, jo-
ka janoaa tunnustusta ja on sen arvoinen.

”Sen vuoksi toisen haluun kohdistu-
va halu synnyttää /.../ ”minän”, joka
eroaa olennaisesti eläimellisestä ”mi-
nästä”. Tämä minä, joka ”elää” haluis-
ta, on omassa olemisessaan itsekin ko-
naan halua, tulosta oman halunsa

tyyydyttymisestä. Ja koska halu todel-
listuu annetun kumoavana toiminta-
na, tuon minän oma oleminen on toi-
mintaa. Tämä minä ei ole eläimellisen
”minän” tavoin ”identtisyttä” tai sa-
muutta itsensä kanssa, vaan ”kumoa-
vaa negatiivisuutta” (‘négativité-né-
gatrice’). Toisin sanoen, sen oma ole-
minen on tulemista, ja tuon olemisen
universaali muoto ei ole avaruus vaan
aika. /.../ Tämä minä on (ihmis)yksilö,
vapaa (suhteessa annettuun todelli-
suuteen) ja historiallinen (suhteessa it-
seensä). Ja juuri tämä minä, ja vain se,
näyttättyy itselleen ja toisille itsetie-
toisuutena.” (Kojève 1947, 12. Suom.
T.A.)

Kojèven Hegel-tulkinnasta Girard poi-
mii ennen kaikkea ajatuksen halun pe-
rustavasta sosiaalisuudesta. Juuri tämä
painotus artikuloituu myös halun kol-
miomallissa, jonka idea on niin ikään Ko-
jèlvelta peräisin: halu ei koskaan kohdistu
suoraan objektiin, vaan on aina toisen ha-
lun (Girardilla esikuvan) välittämä. He-
geliläisen fenomenologian suuren kerto-
muksen negatiivisuudesta itsetietoisuu-
den synnyn ja historian käyttövoimana
Girard sen sijaan hylkää kokonaan. Vaik-
ka hän romaanitaiteen analyysissään säi-
lyttääkin painotuksen, jonka keskiössä
on tietoisuus, tarkastelee hän tietoisuutta
pikemminkin psykologian kuin fenome-
nologisen historianfilosofian perspektii-
vistä. Sitä vastoin tietoisuuksien välinen
suhde, niiden keskinäinen taistelu säilyy

Girardin kirjallisuusanalyysin immateriaalisena taustanäyttämönä – verenvuodatuksen tilalle astuvat peilaaminen, peli ja näyttämö, jolla onnettomat tietoisuudet kamppailevat vailla vapahduksen mahdollisuutta.

Tällä kertaa panoksena ei kuitenkaan ole toiselta saatava tunnustus, mikä olisi sinänsä mahdollista, koska subjektin halu ainoastaan peilaa itseään sekä toisen halussa että objektissa. Pelin pitää käynnissä halun ”metafyysinen” luonne, sen ytimen kätkeytyvä negatiivisuus, jonka kokonainen sukupolvi ranskalaisajattelijoita Bataillesta Lacaniin ja Sartreen ammensi juuri Kojèven luennoilta.³ Irrotettuna hegeliläisen hengen dialektisesta liikkeestä ja kojèvelaisesta historian lopun teesistä, sekä yksilöpsykyen tasolle siirrettynä tämä negatiivisuus johtaa kuitenkin päättymättömään kaksinkamppailuun. Sen käyttövoimana on subjektin sisäinen tyhjyys, joka tekee mistä tahansa halusta tai objektista pelkän väliaikaisen pysähdyspisteen, peilipinnan, joka vangitsee hetkeksi narsistisesti itseensä kiertävän halun heijastuksen. Näin hegeliläisen hengen kehittyvä itsetietoisuus korvautuu loputtomalla pe(i)lillä, jossa vastakkain on kaksi paranoidisuuteen saakka refleksiivistä tietoisuutta: jokainen esikuvan teko tulkitaan siirroksi imitaatiopelissä, mikä puolestaan laukaisee esikuvan tietoisuudessa vastaavan prosessin.

Tämän seurauksena protagonistit päätyvät väijymään toistensa ”siirtoja” kiihtyvässä vastavuoroisessa spiraalissa vailla vapahduksen mahdollisuutta. Esimerkiksi tämäntyyppisestä intersubjektiivisestä dynamiikasta voitaisiin kirjallisuuden saralla ottaa markiisitar de Merteuilin ja varakreivi de Valmontin affektiivinen ihmissuhdeshakki Choderlos de Laclosin romaanissa *Vaarallisia suhteita*. Tässä pelissä halun näennäiset objektit (viettelyn kohteet) ovat pelkkiä välikappaleita – halun, kilpailun ja mustasukkaisuuden todellinen kohde on esikuva (pelipartneri), jonka päihittämiseen koko peli tähtää ja josta viime kädessä voi vapauttaa vain kuolema.

Tietystä näkökulmasta voitaisiinkin väittää, että varhaisessa kirjallisuusanalyysissään Girard dekonstruoi koko subjektin ja objektin dialektiikan teoreettisella liikkeellä, joka muistuttaa jossain määrin Jacques Derridan ajatusta arkki-kirjoittamisesta ja jäljen ainaisesta edellä olemisesta suhteessa puheen oletettuun läsnäoloon ja täyteyteen (Ks. Derrida 1967 ja 1972)⁴. Girardilaisessa mimesiksessä objekti muuttuu pelkäksi mimeettisen halun imaginaariseksi heijastukseksi, projektioksi subjektin halusta sellaisena kuin heijastuu subjektille itselleen peiliksi muuttuneesta toisesta.⁵ Objekti on siis tässä vaiheessa puhdas projektio, osa rakenteellisen väärinymmärryksen

verhoa ja kaksoissidosta, jonka mimeettinen halu synnyttää. Sama pätee kuitenkin myös subjektiin: ei ole olemassa autonomista subjektia tai egoa, joka hallitsisi peliä. Subjekti on sisäsyntyisesti heteronominen, aina jo toisen muotouttama – ego on siis aivan yhtä lailla pelkkä efekti kuin objektikin. Viime kädessä sekä subjekti että objekti ovat vain psyykkisiä pysähdyspisteitä mimeettisen halun liikkeessä, joka on pelin ”todellinen” herra, kuten Hegelille dialektiikan todellinen herra oli Kuolema. Tässä mielessä voidaankin väittää, että mimesis edeltää tietoisuutta, joka muotoutuu vasta halun piirtämien polkujen ympärille, eikä päinvastoin (ks. myös Webb 1993, 125).

Girardin varhainen haluteoria on innoittanut myös mimeettisen halun käsitteen ympärille kiertäviä psykoanalyytisiä tulkintoja. Pisimmälle näistä menee ranskalainen neuropsykiatriin Jean-Michel Oughourlianin kehittämä mimeettinen psykiatria, jossa Freudin tiedostamaton on korvattu konkreettisesti toisella ihmisellä (esikuvalla) ja joka perustuu kokonaan Girardin teoriaan (ks. esim. Oughourlian 2010).⁶ Vastavasti Girardin ajatuksessa ”kolmannesta” (esikuvasta), joka välittää subjektin ja objektin dyadista suhdetta, voidaan nähdä yhtymäkohtia Jacques Lacanin käsitykseen symbolisesta sekä hänen ajatuksensa imaginaarisen identifikaation roo-

lista halun muotoutumisessa (ks. Webb 1993, 117; samantyyppisestä, osin Girardin innoittamasta Freud-kritiikistä, ks. Borch-Jacobsen 1989, 53–126). Toisaalta Girard kritisoi Lacania myöhemmin juuri siitä, että tämä palauttaa modernin maailman sosiaalista dynamiikkaa hallitsevat peiliefektit ”imaginaarisen” psykoanalyttisen kategoriaan, joka puolestaan on kytketty virheelliseen narsismiteoriaan (oletus halusta, joka olisi aina etsimässä omaa heijastustaan). Girardille mimeettisen halun keskeinen piirre ei itse asiassa ole samuuden etsiminen vaan päinvastoin epätoivoinen pyrkimys erottautua tilanteesta, jossa väkivaltainen vastavuoroisuus muuttaa toisen esteeksi ja kilpailijaksi (ks. Girard 2007b [1972], 588–590). Tämä piirre tulee kuitenkin täysivoimaisesti esiin vasta hänen seuraavissa kirjoissaan, joissa Girard lähtee tietoisesti jäljittämään kirjallisuusanalyyseissä häivytettyä kysymystä alkuperästä. Samalla hänen teoriansa laajenee nimenomaan suureksi kertomukseksi alkuperästä: uskonnon, inhimillisten kulttuuri-instituutioiden ja viime kädessä ihmisen itsensä synnystä.

Halu ja uskonto – hyppy Freudiin

Kymmenkunta vuotta myöhemmin ilmestyneessä teoksessaan *La violence et le sacré* (1972; suom. Väkivalta ja pyhä)

Girard jättää taakseen kirjallisuusanalyysin ja astuu antropologian alueelle. Hänen päämääränään on esittää globaali uskonnon teoria, joka selittäisi yleispätevällä tavalla sekä rituaalisen järjestelmän että uskonnolliset myytit. Suunta on selvä: pois psykologian ja modernin yhteiskunnan alueelta kohti universaalia mekanismeja, joka perustaa koko inhimillisen kulttuurin – sekä loogisessa että kronologisessa mielessä. Tämän mekanismin Girard löytää analysoimalla muinaisten heimouskontojen rituaalista uhritoimitusta, jonka takana hän näkee toisen, mekaanisemman prosessin: siinä uhri (enemmän tai vähemmän satunnaisesti laumasta valikoitunut yksilö) on pelkkä sijaiskohde, jonka lynkkauksessa yhteisö purkaa omaa patoutunutta väkivaltaansa (kilpailujen synnyttämiä kiistoja, erilaisia sisäisiä jännitteitä). Myöhempi rituaaliuhri (”syntipukki”), jossa uhrattava valitaan tietoisesti usein yhteisön marginaalissa olevista ryhmistä (lapset, naiset, orjat, sotavangit), on vain tämän yksinkertaisemman mekanismin kehittynyt muoto. Olennaista Girardin ”sijaisuhrimekanismiksi” nimeämälle automatiikalle on, että siinä uhri ottaa koko yhteisön paikan ja estää sitä näin hajoamasta omaan väkivaltaansa.

Girard lähtee liikkeelle aiempien sosiologisten ja psykoanalyttisten uhri-

selitysten kritiikistä. Hänen maalitauluihin ovat erityisesti Émile Durkheimin oppilaat Henri Hubert ja Marcel Mauss, jotka omassa uhriteoriassaan (1898) olivat kylläkin tunnistaneeet instituution universaalisuuden, mutta pitäytyneet tämän jälkeen uhritoimituksen rituaalisten piirteiden (”kieliopin”) käsittelyssä (ks. Hubert & Mauss 1898). Keskeisempi kiistakumppani tässä yhteydessä on kuitenkin Freud, joka vuonna 1913 ilmestyneessä teoksessaan *Totem und Tabu* (suom. Toteemi ja tabu) oli esittänyt oman isänmurhaan pohjautuvan selityksensä sekä uskonnollisesta uhrista että inhimillisen kulttuurin synnystä sen myötä. Girard antaa Freudille tunnistusta havainnosta, joka asettaa kulttuurin perustaksi murhan. Freudin virheenä oli kuitenkin Girardin mukaan juuttuminen murhatun identiteettiin, oletukseen oidipaalisesta halusta murhan selityksenä sekä käsitys, jonka mukaan kyseessä oli ainutkertainen historiallinen tapahtuma (kun taas Girardin oma teoria kulttuurievoluutiosta perustuu lynkkauksen toistoon).

Girard paikantaa Freudin väärinkäsityksen juuret tämän kaksipaikkaiseen halukäsitteeseen, jossa halu nähdään subjektin ja objektin suhteena (lapsen halun fiksoituminen ”kiellettyyn” objektiin eli äitiin); sen sijaan imitoitavaksi esikuvaksi asettuvan isän

rooli halun synnyssä jää Freudin teoriassa kokonaan syrjään. Koska mikään ei viittaa siihen, että lapsi olisi tietoinen kilpailuasemastaan isän kanssa, Freud päätyy olettamaan erillisen ”tiedostamattoman” instanssin, johon lapsen ”torjuttu” halu äitiin säilötään. Girardin mukaan koko se tunneambivalenssi, jota Freud teoksessaan kuvaa (poikien viharakkaus-suhde isäänsä), luonnehtii itse asiassa kaikkia ihmistenvälisiä suhteita, koska kyse on pohjimmiltaan imitoitujen halujen välisestä kaksoissidoksesta (toinen on aina sekä imitaation kohde että vihattu este ja kilpailija). (Ks. Girard 2007b, 502–529.)

Girardin teoriassa etualalle asettuu-kin halu, joka on puhdistettu kaikkinaisesta fiksoitumisesta johonkin tiettyyn objektiin ja joka tällaisenaan on läpikotaisin mimeettinen. Freudilaisen ”tiedostamattoman” ja siihen kohdistuvan torjunnan korvaa tässä mallissa ”väärinymmärryksen” (*méconnaissance*) käsite. Väärinymmärrys viittaa yksinkertaisesti siihen, että uhraajat eivät käsitä omien tekojensa epäoikeudenmukaisuutta, vaikka ovatkin täysin tietoisia suorittamastaan murhasta. Koska uhri tyyntyy vapaana velloneen väkivallan kanavoimalla sen itseensä, surmaajat voivat ajatella rauhan paluun olevan nimenomaan uhrin ansiota – uhratessaan he ovat siis toimineet oikein. Menneen

väkivallan jäljet eivät näin ollen lymyile torjuttuina jossakin tiedostamattoman uumenissa, vaan ne ovat kokonaan esillä ja luettavissa inhimillisistä kulttuuri-instituutioista ja mytologiasta, jos vain osaa seurata niiden muodostamia jälkiä. Tämä selvitystyö on kuitenkin luonteeltaan kulttuuriarkeologista eikä psykoanalyttista. (Ks. Girard 2007b, 681–683.)

Halu on Girardin uskontoteoriassa vahvasti kytköksissä väkivaltaan – jopa niin, että väkivallasta vapaata halua ei ole (mt., 472). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että halu olisi jotenkin luonnostaan väkivaltaista tai että aggressiivisuus kuuluisi erottamattomasti ”ihmisluontoon”. Itse asiassa väkivalta on pelkkä efekti, tulosta halun mimeettisyydestä. Väkivalta on sosiaalinen suhde, ei jokin subjektin sisään kätkeytyvä ”voima” tai vietti. Sillä on lisäksi Girardin teoriassa kaksinainen rooli: uskonnolliseen pyhään ja uhrirituaalin kanavoitu väkivalta suojelee tuhoisalta, vapaana raivoavalta väkivallalta.⁷ Tässä mielessä Girardin malli muistuttaa Hegelin herran ja rengin dialektiikasta tuttua kuviota, jossa rengin työhönsä kanavoima negatiivisuus jalostaa sekä tekijän luontoa että ulkopuolista (materiaalista) todellisuutta, ja toimii tätä kautta historian liikevoimana. Vastaavasti Girardin teoriassa väkivallan kanavoiminen uh-

riin mahdollistaa kulttuuri-instituutioiden synnyn ja kehityksen, joskin vailla takeita lopullisesta vapahduksesta. Historia ei näyttäydy dialektisen negation ajamana edistyksenä, vaan dualistisena vellontana patoutuvan ja purkautuvan väkivallan välillä. Ihmisen luomien kulttuuri-instituutioiden kyky kanavoida yhä suurempaa mimeettisyyttä edustaa toki tietynlaista edistystä, joka estää ihmislajia tuhoutumasta omaan väkivaltaansa, mutta tämän kehityksen vastavoimana ovat eritoten modernissa yhteiskunnassa yhä totaalisemmaksi käyvän väkivallan uhat (ydinsota, ympäristötuho). (Ks. Girard 2007d, 56–65.)

Metateoreettisella tasolla Girardin uskontoteoriassa tulee esiin tietty jännite hänen aiemman psykologisen mallinsa ja uuden, mekaanisemman halutulkinnan välillä. Siinä missä halu aiemmassa mallissa sai käyttövoimansa ontologisesti ”puutteesta”, jota subjekti yritti turhaan tyydyttää, hallitsee uutta mallia mimeettinen automatiikka, joka tuottaa säännöllisin väliajoin väkivaltaisia purkauksia. Inhimillinen kulttuuri instituutioineen näyttäytyy puolestaan tapana kanavoida tätä väkivaltaa. Mimeettisen halun mekaaninen, yliyksilöllinen luonne korostuu entisestään Girardin seuraavassa kirjassa, jossa hän siirtyy uskonnon analyysistä kulttuurievoluution tarkasteluun.

Halu ja hominisaatio

Girardin kolmas keskeinen teos, *Les choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), peruuttaa ajallisesti vielä kauemmas esihistoriaan jäljittämään mimeettisen halun roolia prosessissa, jonka kulessa ihmisestä on tullut ihminen (hominisaatio). Tässä prosessissa objektin asema halun kolmiorakenteessa muuttuu strategiseksi, sillä juuri objekti laukaisee homo sapiensissa affektiivisen dynamiikan, joka kytkee ihmisen käyttäytymisen muiden eläinten, eritoten kädellisten käyttäytymiseen. Vaikka esikuvalla on edelleen ratkaisevan tärkeä merkitys Girardin mallissa, siihen liittyvä projektio on luonteeltaan pikemmin mekaaninen kuin tietoisuuden välittämä. Enää ei puhuta eksistentiaalisesta olemisen puutteesta tai toiseen henkilöön kohdistuvasta palvonnasta, vaan mekaanisesta ja automaattisesta reaktiosta, jollainen voidaan havaita esimerkiksi apinoilla: kun simpanssi näkee lajitoverinsa ojentavan kätensä kohti banaania, sen oma käsi syöksähtää refleksiinomaaisesti tavoittelemaan samaa kohdetta (ks. Girard 2007c, 713). Ratkaisevat elementit tässä mallissa ovat juuri mimeettisen mekanismin automaattisuus, sen laumassa synnyttämä lumipalloe-fekti sekä tästä seuraava väkivallan pistemäinen keskittyminen, polarisaatio,

jonka kautta ratkaiseva loikka luonnosta kulttuuriin toteutuu.

Girardin teoksen taustalla häilyy eräänlainen imaginaarinen alkunäyttämö. Sen perustana on inhimilliseen esihistoriaan sijoittuva hypoteettinen taapahtumaketju, jossa alkulaumassa vellova mimeettinen halu johtaa satunnaisen yksilön lynkkaamiseen. Tästä yksilöstä tulee se napa, johon kollektiivinen väkivalta keskittyy. Väkivallan pistemäinen keskittyminen on suoraa seurausta halun automatiikasta: samoihin objekteihin kohdistuva halu synnyttää laumassa kiistoja ja kilpailua, joiden seurauksena laumansisäinen mimeettinen jännite kasvaa; tässä prosessissa halu vaihtaa ensin kohdetta siirtyen alkuperäisestä objektista toisiin samaa objektia tavoitteleviin (esikuva); toisten kollektiivisen kyrräilyn prosessissa vihamiehen (kilpailijan) valinta muuttuu yhä nopeammaksi ja nopeammaksi, siten että minä tahan-sa hetkenä kenestä hyvänsä voi yhtäkkiä tulla useamman yksilön mimeettisen huomion (vihamielisyyden) kohde. Toisin sanoen kuka hyvänsä voi yhtäkkiä muuttua mimeettiseksi attraktoriksi eli pisteeksi, johon affektiivisen vellonnan kollektiivinen liike pysähtyy. Lumipalloe-fektissä on kyse juuri tästä: niin pian kuin kahden tai useamman kiistakumppanin huomio suuntautuu yhteen yksilöön, tämän kohteen mimeetti-

nen vetovoima kasvaa myös muiden silmissä. Girard väittääkin, että tämä prosessi on automaattinen – ennemmin tai myöhemmin mimeettisen halun liike tiivistyy väistämättä pisteeseen, jossa koko yhteisö kääntyy yhtä yksilöä vastaan. (Girard 1978, 33.)

Olennaista on, että väkivallan pistemäinen keskittyminen tapahtuu automaattisesti, mimesiksen oman liikkeen tuottamana. Tässä Girard kytkee mimeettisen halun ja sijaisuhrimekanismin suoraan ihmisen hominisaatioon. Jotta pystyisimme selittämään siirtymän luonnosta kulttuuriin, meidän ei tarvitse olettaa muuta kuin minkä voimme jo löytää suurten kädellisten lajityypillisistä ominaisuuksista: suhteellisen isokokoiset aivot ja vahvan taipumuksen imitaatioon. Hominisaatio voidaan tässä ymmärtää prosessiksi, jonka kulessa ihmiset oppivat sijaisuhrimekanismin avulla yhtäältä kesyttämään mimeettisen taipumuksensa, toisaalta sie-tämään yhä voimakkaampaa mimeettisyyttä juuri siksi, että tämä taipumus on mahdollista kanavoida ”tuottavasti” sijaisuhrin kautta. Koko kulttuurievoluutio on seurausta tästä mekanismista, jonka avulla ihminen irtautuu puhtaan biologisen immanenssin maailmasta ja pystyttää joukon instituutioita (kieli, uskonto, avioliitto, maanviljelys, taide jne.), jotka kuitenkin kantavat

mukanaan väkivaltaisen alkuperänsä jälkiä. Kyse on jatkuvasta prosessista, jossa kulttuuri vähitellen kehkeytyy biologisesta perustastaan alkutapahtuman (sijaisuhrin lynkkaus) toistamisen kautta. (Girard 2007c, 815.)

Sen sijaan tarkasteltuna tapahtuman itsensä näkökulmasta (prosessin sisältä käsin) tilanne mutkistuu. Väkivallan keskittyminen on Girardin mallille ratkaisevan tärkeää juuri siksi, että vasta mimeettisen halun väkivaltainen purkaus ja sen toisto $n+1$ kertaa inhimillisen esihistorian kuluessa tuottaa katkoksen ihmiseläimen puhtaasti vaistonvaraisessa olemisen tavassa. Hyppy ulos biologisesta jatkuvuudesta toteutuu väkivallan polarisoituessa yhteen keskukseen, nimittäin uhrin kuolleeseen ruumiiseen, josta tulee inhimillisen historian ensimmäinen merkitsijä – ensimmäinen merkitsevä ero, joka leikkaa irti toisistaan väkivallan ja ei-väkivallan tilat. (Girard 2007, 816.) Hominisaatioprosessi käynnistyy vasta tämän katkoksen myötä, tästä laadullisesta hyppäyksestä, jonka kautta symbolisen transsendenssi ui sisään Girardin antropologiaan ja sen biologiseen immanenssiin. Girard itse pyrkii selityksensä filosofisesta umpikujasta ulos vetoamalla empiriaan: ihmisen kohdalla biologinen evoluutio on liian nopeaa ollakseen jo sisältämättä kulttuurisia tekijöitä. (Girard 2007c, 806.)

Tämä selitys kuitenkin vain kiertää ongelman, joka symbolisen tason geneettiseen selittämiseen sisältyy. Hyppäys itseensä kiertävän väkivallan kurimuksesta ajatukseen, että väkivallan laantumisen olisi jotenkin uhrin ”ansiota”, edellyttää jo symbolisen tason olemassaoloa. Ongelma on looginen, ei empiirinen, ja se sisältyy symbolisen suhteen itsensä luonteeseen: merkitys, signifikaatio, se että jokin (merkki) astuu jonkin toisen (reaalinen) paikalle ”merkitsemään” (korvaamaan) sitä, edellyttää jo käsitystä siitä, mitä ”merkitseminen” tarkoittaa – eli juuri sitä suhdetta, joka geneettisen mallin (tässä tapauksessa sijaisuhrimekanismiin) oli tarkoitus selittää. (Ks. myös Arppe 2016, 202–204.)

Haluteorian näkökulmasta Girardin peruutus modernista ajasta kohti esihistoriaa ja hominisaatiota merkitsee ajautumista kohti yhä refleksinomaisemman halun käsitettä. Tässä mimesis on kokonaan irrotettu tietoisuudesta, peilaamisesta ja ylipäättään kuvallisuudesta – koko siitä platonilais-hegeliläisestä representaation filosofiasta, jota Girard teoksessaan kritisoi juuri kyvyttömyydestä nähdä mimesistä haltuunottoa (objektia) koskevana refleksinomaisena asiana. Näin ymmärrettynä mimesis edeltää representaatiota ja merkkijärjestelmiä ja johtaa väistämättä konfliktiin (ks. Girard 2007c, 722–725; Girard 1978,

34–35). Psykologisesta näkökulmasta tällaista mimeettisyyttä voidaan kuvata tapana, jolla yksilötoimijat määrittävät toistensa intentioita esiyksilöllisellä tasolla (ks. esim. Dumouchel 2011a). Mimesis on spontaani, jatkuva ja tiedostamaton prosessi, joka tuottaa symmetriaa käyttäytymisessä. Tästä näkökulmasta halu itse näyttäytyä viime kädessä mimesiksen efektinä. Toisin sanoen, mimesis ei ole jotakin, joka edeltäisi toimintaa, vaan se syntyy ainoastaan toisten läheisyydessä, esi-intentionaalisena (automaattisena) taipumuksena toistaa heidän tekojaan ja eleitänsä. Yksilöille jää tämän seurauksena varsin vähän valtaa siihen, millä tavoin heidän halunsa ja intentionsa määrittyvät. Kuten Girardin mimeettisen halun käsitettä talousteoriaan soveltanut Jean-Pierre Dupuy toteaa, tässä automatiikassa ”subjektiivuden attribuutit ovat emergenttejä vaikutuksia, jotka ovat tulosta verkostomuotoisen kompleksisen organisaation spontaanista, itseorganisoituneesta toiminnasta” (Dupuy 2011, 201).

Tämä Girardin systeemiteoreettinen sovellus ei kuitenkaan täysin vastaa hänen omaa käsitystään mimeettisen halun logiikasta. Ensinnäkään Girard ei halua typistää objektia pelkäksi mimeettisen halun efektiksi – jos näin olisi, havaitsimme hänen mukaansa pelkästään objekteja, joita haluamme.⁸ Vielä tärkeäm-

pää on kuitenkin se, että tällaisen tulkin-
nan valossa koko väkivallan polarisoitu-
misen ja siitä juontuvan rakenteellisen
väärinymmärryksen logiikka olisi aja-
teltava täysin uusiksi. Väkivallan kes-
kittyminen on Girardin mallissa juuri
se tekijä, jonka toistaminen synnyttää
kulttuurin tuottamalla uuden lajinsisäi-
sen väkivallan kanavointimekanismin.
Tämä ei-hegeliläinen lähtökohta muut-
taa Girardin mukaan kaiken (ks. Girard
1978, 34). Hegeliläinen väkivalta jää tie-
toisuuden fenomenologisen rakenteen
sisään eikä näin ollen koskaan ylitä in-
himillistä tasoa. Girard haluaa sitä vas-
toin paitsi juurruttaa mimeettisen ha-
lunsa yksinkertaisemman haltuunoton
tasolle (ihmisen käyttäytymisen kytke-
minen muihin eläimiin), myös osoittaa
kuinka mimesiksen konfliktuaalisuus
tuottaa spontaanisti itsensä sisältä uu-
den väkivallan hallintamekanismin (si-
jaisuhrimekanismi) siinä vaiheessa, kun
tietty mimeettisyyden kynnyks tulee ih-
mislajin kohdalla ylitetyksi.⁹

Girardin hahmottelema mekanismi
ei kuitenkaan ole yksinomaan kausaa-
linen (Dupuy'n tarkoittamien komplek-
sisten järjestelmien merkityksessä), vaan
se on myös riippuvainen rakenteellisen
väärinymmärryksen epistemologiasta –
toisin sanoen, se voi toimia vain, jos sen
kausaalinen luonne pysyy piilossa toimi-
joilta, joita tämä kausaalisuus pitää val-

lassaan ja tanssittaa mielensä mukaan.
Silti pelkkä epistemologinen väärinym-
märrys voitaisiin vielä paljastaa puhtaas-
ti inhimillisin keinoin, kuten mikä hy-
vänsä väärä uskomus – riittäisi, että ih-
misille kerrottaisiin totuus heidän omas-
ta toiminnastaan. Girardin teoriassa
näin ei kuitenkaan ole. Sijaisuhrimeka-
nismi, joka syntyy spontaanisti ja edeltää
representaatiota sekä kaikkinaisia mer-
kitysjärjestelmiä, koteloituu samalla ih-
miskunnan antropologiseen syvämuis-
tiin kätkeytyneenä totuutena, joka on kai-
vertunut kaikkiin kulttuuri-instituutioi-
hin ja mytologisiin kertomuksiin, mut-
ta pysyy ikuisesti kätöksessä näiden insti-
tuutioiden ja kertomusten ympäröimil-
tä ihmisiltä. Tämän ”antropologisen to-
tuuden” voi Girardin mallissa paljastaa
vain jumalallinen ilmestys ja armo (Jee-
suksen ristikuolema, jonka viestiä uh-
rin viattomuudesta ihmiskunta ei kui-
tenkaan kykene ymmärtämään). Tästä
eteenpäin Girardin teoria seuraakin ra-
kenteellisesti hegeliläisen historianfilo-
sofian tuttuja teleologisia latuja, joita täy-
dentävät eskatologinen käsitys historias-
ta ja apokalyptinen tulkinta sen tulevas-
ta lopusta. (Girardin kristinuskon tul-
kinnasta ks. esim. Kirwan 2004 ja Arp-
pe 2014, 198–.) Koko hänen antropolo-
giansa myöhempi teologinen laahus voi-
daan nähdä ratkaisuyrityksenä siihen
eksistentiaaliseen ja kulttuuriseen umpi-

kujaan, johon hänen mekanistinen teo-
riansa inhimillisestä affektiivisuudesta
viime kädessä johtaa.

Lopuksi

Girardin teoriaa on sovellettu ja analy-
soitu monella eri tieteenalalla, laajim-
min teologian, kirjallisuustieteen, psyko-
analyysin teorian, sosiologian, antropolo-
gian ja poliittisen teorian sisällä. Tässä ar-
tikelissa on keskitytty ennen muuta filo-
sofiseen fenomenologiaan, sosiologiaan ja
antropologiaan sekä jossain määrin myös
psykoanalyysiin. Vähemmälle huomiol-
le ovat sen sijaan jääneet esimerkiksi Gi-
rardin teoria modernista tai hänen halu-
teoriansa laajennokset poliittisen teorian
alueella (ks. esim. Hamerton-Kelly 2007).

Sosiologisen modernisaatioteorian
näkökulmasta kirjallisuusanalyysissä
esitetty ajatus sisäisen välityksen yleis-
tymisestä modernissa (keskiluokkais-
tuvassa) yhteiskunnassa voitaisiin tul-
kita myös positiivisesti: traditionaali-
set yhteiskuntajärjestelmät, joiden poh-
jana ovat vahvat hierarkkiset erot, aris-
tokraattinen elitismi, patriarkaatti, or-
juus ja heimoidentiteetit, korvautu-
vat vähitellen demokraattisemmilla yh-
teiskuntamuodoilla, joiden koheesio on
durkheimilaisittain ilmaistuna pikem-
minkin yksilöiden erilaisuuden ja sosiaa-
lisen työnjaon kuin voimakkaan ryhmä-

tietoisuuden tulosta (joskin juuri tällä hetkellä identiteettipoliittiset jaot ja paluu vahvaan kurinpitoyhteiskuntaan voimakkaaine johtajineen näyttävät esimerkiksi Euroopan sisällä harvinaisen ajankohtaisilta). Sosiologisen teorian näkökulmasta Girardin analyysin ongelma on kuitenkin juuri siinä, että sillä on lopujen lopuksi kovin vähän sanottavaa niistä konkreettisista sosiaalis-historiallisista prosesseista, joiden kautta yhteiskunnat kehittyvät. Affektiivisesti painotunut teoria halun roolista hominisatiossa ei auta meitä ymmärtämään niitä konkreettisia muotoja, joita halu eri historiallisissa, taloudellisissa ja valtapoliittisissa tilanteissa saa – tältä kannalta esimerkiksi Durkheimin 1800-luvun lopulla esittämä teoria sosiaalisesta työnjaosta (Durkheim 1960/1893) tarjoaa kaikkinne puutteineenkin huomattavasti sofistikoituneemman tulkintakehikon pitkälle edistyneen työnjaon yhteiskunnan ymmärtämiseksi kuin teoria mimeettisestä halusta.

Sama ongelma koskee Girardin antropologista teoriaa kulttuurievoluutiossa, joka ei ole empiiristä kenttätutkimusta tekeviltä antropologeilta juuri kiitos- ta kerännyt. Sen totuus on naulattu paikoilleen ennen ensimmäistään empiiristä tutkimusta, ennen merkkijärjestelmien syntyä ja jopa ennen historiallisen ajan alkamista, eikä sitä siksi voi paljas-

taa kuin yli-inhimillinen armo ja transsendenssista kumpuava valaistus (ks. esim. de Heusch 1982). Yhteiskuntien historiallis-konkreettisen erityisyyden tavoittamiseksi girardilainen haluteoria vaikuttaa jokseenkin kömpelöltä työkalulta juuri siksi, että se palauttaa kulttuuriset erot yhteen ja samaan affektiiviseen (kausaaliseen) mekanismiin, jota eri kulttuuriset ja yhteiskunnalliset muodot pelkästään ilmentävät.

Onko Girardista siis mitään iloa esimerkiksi nykykulttuurin tai -yhteiskunnan tutkimukselle? Tuottaako hänen teoriansa uusia kiinnostavia havaintoja, voidaanko sitä ylipäättään ”soveltaa”? Kyllä ja ei. Ymmärrettynä sellaisen universaalin kausaaliselityksen merkityksessä, jossa Girard itse sen halusi esittää, mimeettisen halun teoria on liian monomaaninen ja totalisoiva, jotta se pystyisi tarjoamaan muuta kuin oman itsensä toisintoja erilaisiin kulttuuri-ilmiöihin liimattuna. Eritoten antropologisen kenttätutkimuksen saralla tällainen ”selitys” on vaarassa typistää kulttuurien tosiasiallisen kirjon ja heterogeenisuuden yhteen ainoaan mekanismiin, jonka taustalla on pelkkää homogeenista affektiivisuutta. Tämä asiointila voidaan toki Girardin itsensä tapaan esittää myös teorian vahvuutena: ainakin se täyttää occamilaisen vaatimuksen olla olettamatta enempää selittäviä teki-

jöitä kuin on välttämätöntä (ks. Girard 2007b, 690). Mutta Occamin partaveitsi ei ehkä sittenkään ole paras mahdollinen väline etnologian erikoislaadun tavoittamiseen.

Sen sijaan tulkittuna psykologiseksi mekanismiksi, jolla on vaikutuksensa sekä ihmisten välisiin suhteisiin että inhimilliseen laumakäyttäytymiseen, ”mimeettinen halu” (ja sitä koskeva teoria) on kiistatta tuottanut uusia kiinnostavia ideoita sekä kirjallisuudentutkimukseen että psykoanalyysin teoriaan, mutta myös taloustieteeseen, politiikan tutkimukseen ja sosiologiaan. Mimeettisen käyttäytymisen muotoja voidaan nähdä monissa nykykulttuurin ja -yhteiskunnan ilmiöissä koulukiusaamisesta muodin tai pörssimarkkinoiden heilahteluihin. Näiden ilmiöiden analysoimiseksi ja ymmärtämiseksi ei kuitenkaan tarvita universaalia teoriaa kulttuurin alkupe- rästä ja ihmisen homonisaatioprosessista – paljon vähempikin riittää.

VIITTEET

1. Kirjallisuus, eritoten moderni romaani sekä antiikin mytologia (Bakkantit, Oidipus- ja Dionysos-myytit, joita Girard analysoi myöhemmin *Violence*-kirjassaan) ovat se kulttuurinen ”ihmelehtiö”, johon mimeettisen halun jäljet ovat Girardin mukaan kaivertuneet jo kauan ennen kuin antropologia, psykologia ja sosiologia astuivat näyttämölle akateemisina tieteenaloina. Kirjallisuus tarjoaa Girardin näkökulmasta epäsuoraa todistusaineistoa mimeettisen halun keskeisestä asemasta kulttuurissa juuri siksi, että se on ollut systemaattisella tavalla kiinnostunut ihmistenvälisistä suhteista ennen ne tutkimuskohteekseen ot-

tavien tieteenalojen syntyä. (Ks. Girard 2010, 173–174.) Juuri kirjallisuusteoreettiset tutkimukset ovat myös Girardin myöhemmän antropologian perusta, jota teorit uskonnot ja ihmisen lajikehityksestä oikeastaan vain laajentavat. Inhimillisen halun ”totuus” on kirjattu jo ihmiskunnan vanhimpaan mytologiaan: esimerkiksi Euripideen *Bakkanteissa* jumaluudesta kiistelevät Dionysos ja Pentheus muuttuvat kilpailun vaikutuksesta toistensa hirviömäisiksi kaksoisolennoiksi, joiden kilpailun ydin on viime kädessä pelkkä vastavuoroinen väkivalta – ”pyhä” on vain transsendentiksi ”voimaksi” jähetetty yhteisöllistä väkivaltaa, ja ne, jotka siihen kajoavat, aktivoivat sen liikkeen uudelleen. (Ks. Girard 2007a, 471–473.) Antiikin tekstit, kuten kulttuuri-instituutit ylipäätään, kantavat kaikki muassaan oman ”epäpuhtaan” (väkivaltaisen) alkuperänsä jälkiä, joitten pohjalta kulttuurin arkeologiksi heittäytynyt kirjallisuustieteilijä vuorostaan rekonstruoi kulttuurirevoluuti- on raadollisen tarinan. Tämän tarinan uskotavuus on tietenkin suoraan sidoksissa siihen, kuinka vakuuttavana pidämme viestinviejän tuomaa ”totuutta” ja ennen kaikkea tapaa, jolla sen demonstraatio on rakennettu. Girardilaisessa demonstraatiossa olennaista on, että mitä pidemmälle hänen tuotannossaan edetään, sen etäämmäksi ajaututaan ”pelkästä” tekstitulkinnasta ja sen painavammaksi käy taustalla piilevän affektiivisen ”voiman” (se- littävän kausaalisen syyn) taakka; kun kirjallisuusteoriassa halu itsessään voidaan vielä tulkita pelkäksi jäljeksi, jonka alkuperä peit- tyy aina uusien jälkien alle, on se hominisaa- tioteorian tultaessa jo muuttunut ihmisen la- jikehitystä ohjaavaksi periaatteeksi, joka to- sin aktivoituu vasta yhteisössä, mutta on silti olemassa affektiivisena (biologispohjaisena) dispositiona, joka yhdistää ihmislajia muihin kädellisiin.

2. Girardin ja Hobbessin sekä Girardin ja poliit- tisen teorian suhdetta ylipäätään ovat käsitel- leet esim. antropologi Lucien Scubla (2003; 2013) sekä filosofi Paul Dumouchel (2011b). Kysymys Girardin ja klassisen/modernin poliittisen teorian suhteesta on kuitenkin liian moniulotteinen tässä käsiteltäväksi ja edellyt- täisi lisäksi syvällisempää ymmärrystä ko. pe- rinteestä kuin allekirjoittaneella on.
3. Halu itsessään on pelkkä tyhjiys, ja sen ky- ky synnyttää eläimen vaistopohjaisesta it- setunnosta eroava ihmisen refleksiivinen it- setietoisuus on kokonaan seurausta siitä, et- tä se kohdistuu luonnollisen annetun ylit- tävään realiteettiin eli toiseen haluun. (Ks. Ko- jeve 1947, 12.)

4. Girardilaisen haluanalyysin ja Derridan ”de- konstruktion” yhteyksiä on omassa analyys- sissaan korostanut Andrew McKenna (1992). Toisaalta koko Girardin kirjallisuusu- luenta, hänen tekstitulkinnan tapansa, perustuu vah- vasti yhden ainoan transsendentaalisen mer- kityn, nimittäin mimeettisen halun varaan – tässä mielessä se on varsin kaukana derrida- laisen dekonstruktion pohjalla olevasta merk- kikäsituksesta, joka taas korostaa merkittä- jien materiaalista leikkiä ja merkityksenantoa tämän leikin efektinä. Myös kirjallisuusteor- ian saralla yksi keskeinen vastaväite Girar- din tulkinnalle on ollut juuri sen yksiuottei- suus – kirjallinen teksti (toisin kuin kriitikon tulkinta) tyypillisesti säilyy avoimena usealle eri näkökulmalle ja tulkinnalle, kun taas Gi- rard tyypistää näkökulman yhteen ainoaan, jo- ta hallitsee mimeettinen halu (ks. esim. Ric- ciardi 2015; Quint 2015). Deleuzeläisesti vi- rittyneet kirjallisuusteoreetikot ovat puole- taan korostaneet halun rihmastoluonnetta, joka tekee tyhjiksi pyrkimykset tyypistää si- tä jonkinlaiseen staattiseen kolmiorakente- seen: halun rihmastossa positiot vaihtavat jatkuvasti paikkaa, esikuvaa on mahdoton- ta kiinnittää (esikuva voi olla subjektin päässä tai ulkona todellisuudessa), on vain halun lii- kettä ja vaihtuvia dynaamisia kuvioita ja jän- nitteitä (vrt. Ricciardi 2015; ks. myös Mucig- nat 2015.)
5. Girardin ajatusta talousteoriaan soveltanut Jean-Pierre Dupuy (1990, 132) on muotoillut ajatuksen siten, että halu ei suuntaudu koh- ti jotakin ennalta olemassa olevaa attraktoria, vaan juuri halu itse synnyttää attraktorin tai tuo sen näkyviin. Girard itse on myöhemmin pitänyt tätä tulkintaa liian vahvana (Girard 2010, 101), mikä on ymmärrettävää sikäli, et- tä koko hänen myöhempi ”haltuunottomime- siks” käsitteensä perustuu juuri objektin keskeiseen rooliin kulttuurirevoluution käyn- nistävässä dynamiikassa.
6. Vuonna 2016 ilmestyneessä teoksessaan *The Mimetic Brain* Oughourlian laajentaa girar- dilaisen mallin sovellustaan ihmisaivojen ra- kenteen ja peilineuronien tasolle.
7. Vapaana raivoavan väkivallan tilannetta Girard kuvaa ”uhrikriisin” käsitteellä: kiihty- vän kilpailun ja konfliktien pyörteeseen ajau- tuneessa yhteisössä kulttuurista järjestystä yl- läpitävät erot ovat vaarassa romahtaa. Uhri- kriisi edustaa väkivallan huipennusta, jossa ero puhtaan (kanavidon) ja epäpuhtaan (ka- navoimattoman, vapaan) väkivallan välillä häviää. Uhrimekanismi menettää tehonsa, ja mimeettisesti tarttuva väkivalta johtaa yhtei- sön takaisin hobbesilaiseen tilanteeseen, jos- sa kaikki ovat toistensa vihollisia. Tätä tilan-

netta Girard analysoi teoksessaan eritoten an- tiikin myyttien ja näytelmien (*Oidipus kunin- gas, Dionysos, Bakkanti*) kautta.

8. Tämä osoittaa selvästi, että Girard operoi kai- kesta huolimatta yhä edelleen subjektiivis- ten havaintojen ja tahtomusten maailmassa, kun taas Dupuyin tähtäimessä on itsensä ge- neroiva dynamiikka, jossa subjektilla ei ole minkäänlaista roolia (ks. myös Dumouchel & Dupuy 1983, 284).
9. Metateoreettiselta tasolta katsottuna tämä spontaani ja ikään kuin automaattinen tapah- tuma (väkivallan polarisoituminen) muodos- taa kuitenkin myös radikaalin katkoksen eli se edustaa samantyyppistä transsendenssin muotoa kuin esimerkiksi suvereeni Hobbessin poliittisessa teoriassa (tästä ks. esim. Scub- la 2003). Se on siis samalla kertaa sekä pro- sessi, joka toistuu n+1 kertaa inhimillisen esi- historian kulussa, että ainutkertainen tapah- tuma, transsendentaalinen vedenjakaja, jo- ka jok’ ikisen kerran tapahtuessaan halkai- see maailman radikaalisti kahtia (väkivalta/ ei-väkivalta).

KIRJALLISUUS

- Antonello, Pierpaolo & Webb, Heather (2015) Introduction. Teoksessa Antonello, Pierpaolo & Webb, Heather (toim.) *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism*. Michigan: Michigan State UP, ix–liii.
- Arppe, Tiina (2014) *Affectivity and the Social Bond – Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Lontoo: Ashgate.
- Arppe, Tiina (2016) *Uskonto ja väkivalta – Durkheimin perilliset*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Baugh, Bruce (2003) *French Hegel – from Sur- realism to Postmodernism*. New York & Lontoo: Routledge.
- Borch-Jacobsen, Mikkel (1989) *The Freudian Subject*. Lontoo: Macmillan.
- Derrida, Jacques (1967) *De la grammatologie*. Pariisi: Minuit.
- Derrida, Jacques (1972) *La Pharmacie de Platon*. Teoksessa Derrida, Jacques: *La Dissémina- tion*. Pariisi: Seuil, 77–214.
- Dumouchel, Paul (2011a) *Emotions and Mimesis*. Teoksessa Garrels, Scott (toim.) *Mime- sis and Science*. Michigan: Michigan State UP, 75–86.
- Dumouchel, Paul (2011b) *Le Sacrifice inutile – Essai sur la violence politique*. Pariisi: Flam- marion.

Dumouchel, Paul & Dupuy, Jean-Pierre (toim.) (1983) *L'Auto-organisation – de la physique au politique* (Colloque de Cerisy). Pariisi: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre (1990) [1982] *Ordres et désordres – enquête sur un nouveau paradigme*. Pariisi: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre (2011) Naturalizing Mimetic Theory. Teoksessa Garrels, Scott (toim.) *Mimesis and Science*. Michigan: Michigan State UP, 193–213.

Durkheim, Émile (1960) [1893] *De la division du travail social*. Pariisi: PUF.

Durkheim, Émile (1990) [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Pariisi: PUF.

Girard, René (1978) Interview: René Girard. *Diacritics* 8:1, 31–54.

Girard, René (2007a) [1961] Mensonge romantique et vérité romanesque. Teoksessa Girard, René: *De la violence à la divinité*. Pariisi: Grasset, 29–292.

Girard, René (2007b) [1972] La violence et le sacré. Teoksessa Girard, René: *De la violence à la divinité*. Pariisi: Grasset, 293–699.

Girard, René (2007c) [1978] Des choses cachées depuis la fondation du monde. Teoksessa Girard, René: *De la violence à la divinité*. Pariisi: Grasset, 701–1221.

Girard, René (2007d) *Achever Clausewitz – entretiens avec Benoît Chantre*. Pariisi: Carnets Nord,.

Girard, René (2010) [2004] *Les origines de la culture – entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Pariisi: Fayard/Pluriel. [Ilmestynyt myöhemmin englanniksi yhdellä luvulla ja alaviitteillä laajennettuna nimellä *Evolution and Conversion*. New York: Continuum, 2008.]

Hamerton-Kelly, Robert (2007) An Introductory Essay. Teoksessa Hamerton-Kelly, Robert (toim.) *Politics & Apocalypse*. Michigan: Michigan State UP.

Heusch, Luc de (1982) Évangile selon saint Girard. *Le Monde*, 25 juin, 1982.

Hobbes, Thomas (1999) [1651] *Leviathan*. Tampere: Vastapaino (suom. Tuomo Aho).

Hubert, Henri & Mauss, Marcel (1968) [1899] Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Teoksessa Mauss, M. *Œuvres, tome I*. Pariisi: Minuit, 193–308

Kirwan, Michael (2004) *Discovering Girard*. Lontoo: Darton, Longman and Todd.

Kojève, Alexandre (1947) *Introduction à la lecture de Hegel*. Pariisi: Gallimard.

McKenna, Anthony (1992) *Violence and Difference – Girard, Derrida and Deconstruction*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Mucignat, Rosa (2015) For a Comparative Topography of Desire: Mimetic Theory and the World Map'. Teoksessa Antonello, Pierpaolo & Webb, Heather (toim.) *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism*. Michigan: Michigan State UP, 133–146.

Oughourlian, Jean-Michel (2010) *The Genesis of Desire*. Michigan: Michigan State UP.

Oughourlian, Jean-Michel (2016) *The Mimetic Brain*. Michigan: Michigan State UP.

Quint, David (2015) Nobody's Fault: Dickens, René Girard, and the Novel. Teoksessa Antonello, Pierpaolo & Webb, Heather (toim.) *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism*. Michigan: Michigan State UP, 147–160.

Ricciardi, Alessia (2015) Desiring Proust: Girard against Deleuze. Teoksessa Antonello, Pierpaolo & Webb, Heather (toim.) *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism*. Michigan: Michigan State UP, 17–38.

Scubla, Lucien (2003) Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire. *Revue du MAUSS* 22, 197–221.

Scubla, Lucien (2013) Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien, suivi d'un entretien avec Charles Ramond. *Cités* 53:1, 107–137.

Wahl, Jean (1929) *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Pariisi: Rieder.

Webb, Eugene (1993) *The Self Between – From Freud to the New Social Psychology of France*. Seattle & Lontoo: University of Washington Press.

Tiina Arppe on helsinkiläinen sosiologian dosentti ja ranskalaisen yhteiskuntateorian erityisasiantuntija, joka on tutkimuksissaan keskittynyt uskonnon, affektiivisuuden ja yhteisöllisyyden ongelmiin. Hänen julkaisunsa käsittelevät muun muassa Rousseau'n, Comten, Durkheimin, Bataillen ja Girardin teorioita (*Affectivity and the Social Bond*, Ashgate 2014; *Uskonto ja väkivalta – Durkheimin perilliset*, Tutkijaliitto 2016).